Philosophische Bibliothek

Henri Bergson
Materie und Gedächtnis

Meiner

HENRI BERGSON

Materie und Gedächtnis

Versuch über die Beziehung zwischen Körper und Geist

Aus dem Französischen neu übersetzt
und herausgegeben von
Margarethe Drewsen

Mit einer Einleitung von
Rémi Brague

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

PHILOSOPHISCHE BIBLIOTHEK BAND 664

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet abrufbar über ‹http://portal.dnb.de›.

ISBN 978-3-7873-2523-8

ISBN eBook: 978-3-7873-2717-1

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2015. Alle Rechte vorbehalten. Dies gilt auch für Viervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten
Satz: Jens-Sören Mann. Druck und Bindung: Hubert & Co., Göttingen. Werkdruckpapier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100 % chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany. www.meiner.de

INHALT

Einleitung. *Von Rémi Brague* VII

1. Zwischen Philosophie und experimenteller Psychologie VII | 2. Ein kompliziertes Werk IX | 3. Der Körper als hermeneutischer Schlüssel X | 4. Das Gehirn XIII | 5. Die Wahrnehmung XIV | 6. Das Gedächtnis XVII | 7. Raum, Zeit, Bewegung XIX | 8. Geist und Materie XXII | 9. Bergsons Werkzeugkasten XXIV

HENRI BERGSON
MATERIE UND GEDÄCHTNIS

Vorwort zur siebten Auflage (1911) 3

Vorwort zur ersten Auflage (1896) 13

ERSTES KAPITEL
Von der Selektion der Bilder für die Vorstellung. –
Die Rolle des Körpers 15

ZWEITES KAPITEL
Vom Wiedererkennen der Bilder. Das Gedächtnis und
das Gehirn 87

DRITTES KAPITEL
Vom Fortleben der Bilder. Das Gedächtnis und der Geist .. 171

VIERTES KAPITEL
Von der Abgrenzung und von der Fixierung der Bilder.
Wahrnehmung und Materie. Seele und Körper 223

Zusammenfassung und Schluß 277

Nachwort der Übersetzerin 307
Glossar 317
Personenregister 319

EINLEITUNG

»das Materielose ist das Freie«
(τὸ ἄυλόν ἐστι τὸ ἐλεύθερον)
Plotin, VI, 8 [39], 6, 26

Als Henri Bergson Ende 1896 *Matière et mémoire*[1], sein zweites Werk, veröffentlichte, lag in Buchform nur seine Doktorarbeit, der ungeschickt benannte *Essai sur les données immédiates de la conscience*, vor. Seit 1890 war er als Gymnasiallehrer tätig, da im französischen Schulwesen damals wie heute ein verpflichtender philosophischer Unterricht in der Oberstufe die Bildung der Abiturienten verfeinern sollte. Mehr noch als heute war Ende des 19. Jahrhunderts eine Lehrtätigkeit in einem »Lycée« die unentbehrliche erste Etappe in einer akademischen Laufbahn. Ab Oktober 1890 lehrte Bergson am Pariser Elitegymnasium *Henri IV*, 1898–1900 als *maître de conférences* (etwa Außerordentlicher Professor) an der *Ecole Normale Supérieure*. Diese Position hatte er inne, bis er 1900 ans *Collège de France* gewählt wurde, wofür der Erfolg seines zweiten Buchs ausschlaggebend war. Das Erscheinen von *Matière et mémoire* war lediglich durch die teilweise Veröffentlichung einiger Kapitel in Zeitschriften angekündigt worden.

1. Zwischen Philosophie und experimenteller Psychologie

Bergson hatte sich seit langem für psychologische Fragen interessiert. Zu den Themen, die er in seiner Lehrtätigkeit am Lycée behandelte, gehörte auch Psychologie. Der noch relativ junge

[1] *Matière et mémoire. Essai sur la relation du corps à l'esprit* [im folgenden *MM*], Paris: Alcan 1896.

Wissenszweig hatte seinen Weg in das offizielle Programm des philosophischen Unterrichts gefunden. Schon 1883 übersetzte Bergson aus dem Englischen das Buch von James Sully über die Täuschungen der Sinne und des Geistes.[2] Das erste Kapitel der Doktorarbeit befaßt sich mit den Lehren von William James, Gustav Theodor Fechner, Hermann von Helmholtz und anderen.[3] Noch 1901 plädierte Bergson für das Weiterbestehen eines Lehrstuhls für experimentelle Psychologie am *Collège de France*.[4]

Im vorliegenden, entschieden philosophischen Buch führt Bergson Philosophen nur selten namentlich an. Unter den Griechen werden die Atomisten flüchtig erwähnt (81, 206). Plotin, dem er später seine ersten Vorlesungen am Collège de France (1897–1898 als Vertreter von Charles Lévêque, 1901–1902 als Professor für antike Philosophie) widmen sollte, fehlt ganz. Zenon von Elea wird dahingegen ausführlich gewürdigt und widerlegt (237 – 239). Unter den Neueren werden Descartes (5, 241), Leibniz (40, 241), Berkeley (4 f., 264 f.) und vor allem Kant (5, 27, 229 f., 232, 262, 279, 282 – 284) genannt, nicht immer mit Bezug auf ihre psychologischen Lehren, obwohl Bergson sie in seinen Vorlesungen sorgfältig behandelt hatte.

Dagegen hat sich Bergson mit den jüngsten Ergebnissen der psychophysiologischen Forschung vertraut gemacht und zur aktuellen Forschung beigetragen, wie z. B. in einem scharfsinnigen Artikel von 1886 über das unbewußte Simulieren im Zustand der Hypnose.[5]

[2] James Sully, *Illusions. A Psychological Study*, New York: Appleton 1882; *Les illusions des sens et de l'esprit*, Paris: Germer Baillière 1883.

[3] *Essai sur les données immédiates de la conscience* [im folgenden *DI*], Paris: Alcan 1889, S. 16–55.

[4] Rapport sur le maintien d'une chaire de psychologie expérimentale et comparée (10. 11. 1901), in: *Mélanges*, hg. v. A. Robinet, Paris: P. U. F. 1972 [im folgenden *Mélanges*], S. 507–509.

[5] De la simulation inconsciente dans l'état d'hypnotisme, *Revue Philosophique* XXII (1886), S. 525–531, jetzt in: *Mélanges*, S. 333–341.

Im vorliegenden Werk zitiert er eine Fülle gelehrter Artikel in französischer, englischer und deutscher Sprache, die verschiedene Details gründlich beleuchten, z. B. das Phänomen der Aphasie. Im Kielwasser Newtons wollte bekanntlich David Hume die experimentale Methode in die Philosophie einführen.[6] Bergson hat dem beigepflichtet, vielleicht mehr noch als der Schotte selbst. Das rührte von seiner methodischen Einstellung her, die darin bestand, sich eher mit Fakten als mit Theorien auseinanderzusetzen und die einer gewissen Trägheit oder Vornehmheit der Philosophen entgegentritt. Diese, schreibt Bergson bissig, haben sich allzuoft geweigert, ihre Hände mit Tatsachen zu besudeln.[7]

2. Ein kompliziertes Werk

Materie und Gedächtnis ist ein schwieriges Werk. Bergson gibt eine gewisse Komplexität *(complication)* zu (11). Er hat versucht, den Weg zum Verständnis zu ebnen, gleichzeitig und nachträglich. So fügte er seinem Buch eine ungewöhnlich ausführliche Zusammenfassung hinzu, einen Schluß (277 – 305), der in seinen übrigen Werken entweder halb so lang ausfällt, wie in den früheren *Données immédiates*[8], oder gänzlich fehlt, wie in der *Schöpferischen Evolution* von 1907 und in den *Deux sources* von 1932. Ferner verfaßte er für die 1911 veröffentlichte siebte Auflage von *Materie und Gedächtnis* ein neues Vorwort, was er für kein anderes Werk tat.

Ein nachträgliches Licht auf seine Thesen werfen die Vorträge über psychologische Themen, die der Philosoph nach dem Erscheinen des Buchs gehalten hat, wobei der lockerere gesprochene

[6] David Hume, *A Treatise of Human Nature. Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects* (1738).

[7] *L'énergie spirituelle. Essais et conférences*, Paris: Alcan 1919 [im folgenden *ES*], S. 38.

[8] *DI*, S. 167–180.

Stil zu einer größeren Klarheit beiträgt: *Le Rêve* (1901), *L'effort intellectuel* (1902), *Le cerveau et la pensée: une illusion philosophique* (1904), *Le souvenir du présent et la fausse reconnaissance* (1908), *La conscience et la vie* (1911), *L'âme et le corps* (1912), »*Fantômes de vivants*« *et* »*recherche psychique*« (1913). Diese Vorträge, die ich hier mit Absicht in der chronologischen Reihenfolge aufliste, hat Bergson später gesammelt und 1919 unter dem Titel *L'énergie spirituelle* veröffentlicht.[9] Der relativ schmale Band bildet eine Art *companion*, dessen Lektüre man zum Einstieg in das schwierigere Werk *Materie und Gedächtnis* empfehlen kann. Als besonders hilfreich erweisen sich *La conscience et la vie* und *L'âme et le corps*, die Bergson, wahrscheinlich wegen ihrer größeren Lesbarkeit, an den Anfang seiner Sammlung stellte.

Am Ende des Vorworts liefert uns Bergson als Hilfsmittel die zwei Prinzipien, die seine Leitfäden in der ganzen Untersuchung darstellen: den »nützlichen Charakter unserer wesensmäßig der Handlung zugewandten mentalen Funktionen« und, als Quelle mancher Scheinprobleme, die Versuchung, das, was in der Praxis gilt, auf die Ebene der Spekulation zu heben (11).

3. Der Körper als hermeneutischer Schlüssel

Wozu dienen unsere geistigen Vermögen? Zum Leben. Einem Überblick über sein Gesamtwerk zufolge, den Bergson seiner letzten veröffentlichten Sammlung von Aufsätzen vorausschickt, ist der Leitfaden, den wir nie loslassen sollten, derjenige, den uns die Biologie liefert.[10] Schon mit dem vorliegenden Werk, und erst recht mit dem elf Jahre späteren Hauptwerk *Schöpferische Evolution*, hat das Denken Bergsons eine reiche Ernte an experimentel-

[9] Vgl. oben, Anm. 7.

[10] *La pensée et le mouvant. Essais et conférences* [im folgenden *PM*], Paris: Alcan 1934, S. 54.

lem Wissen über das Lebendige eingefahren, die dem damaligen Stand der biologischen Forschung entspricht.

Dieser biologische Leitfaden bedeutet zuerst, daß der Ort des Seelenlebens kein in der Leere schwebendes Subjekt ist, sondern ein lebendiger Körper, ein Lebewesen, dessen Geistesvermögen diejenigen Vermögen fortführen, die bei einfacheren Tieren vorhanden sind. Bergson besteht auf der Kontinuität zwischen dem Menschen und allen anderen Lebewesen, auf der Kontinuität zwischen dem gesamten Lebensprozeß und den geistigen Tätigkeiten, die ihm dienen.

Die Verhältnisse, die in unseren Vermögen zu beobachten sind, gelten auch von »eine[m] jeden Organismus« (209). So fordert z. B. die Ernährung »[b]eim Geringsten der Lebewesen« ein Suchen und eine Anstrengung, die auf den zu verzehrenden Gegenstand gerichtet ist.[11] Diese Kontinuität erlaubt einem, gewisse intellektuelle Tätigkeiten besser zu verstehen.

Als Beispiel kann man die sogenannte Abstraktion nehmen, die Fähigkeit, allgemeine Vorstellungen zu bilden. Wenn man versucht, sie zu erklären, gerät man leicht in einen Zirkel: Die Tätigkeit des Abstrahierens setzt nämlich voraus, daß man gerade den Begriff schon besitzt, den die Abstraktion erst liefern sollte. Die Schwierigkeit, den Zirkel zu vermeiden, rührt daher, daß man voraussetzt, daß das Erste, das wir kennen, eine Vielfalt von Gegenständen darstellt, die schon individualisiert sind. In der Tat ist dieses Erste »eine [dazwischen] […] liegende Erkenntnis, […] ein verschwommene[s] Gefühl von *markanter Qualität* oder von Ähnlichkeit« (200). Dies ist so, weil das Bedürfnis sich eben für Qualitäten interessiert, sich hingegen kaum um die Dinge kümmert, die deren Träger sind. Erst nachträglich spaltet sich die Qualität in abstrakten Begriff und Individuen.

[11] *Materie und Gedächtnis* [im folgenden *MG*], S. 246. Ob Bergson die später veröffentlichten Arbeiten des katalanischen Biologen Ramon Turró i Darder hat zur Kenntnis nehmen können, ist mir unbekannt. Vgl. *Orígens del coneixement: la fam* [1912], Barcelona: Edicions 62 1980.

Das Seelenleben des Menschen wird erst völlig verständlich, wenn man es auf dem Hintergrund des Fortschritts des Lebendigen überhaupt als Hervorbrechen, als Erblühen *(éclosion)* des Bewußtseins versteht, zu dem die Bildung lebendiger Körper parallel läuft (304). Nach Bergson ist nämlich das Bewußtsein »im Prinzip dem Leben koextensiv«[12]. In der Tat kann es aber einschlafen oder verschwinden. Es schaltet sich selbst dort aus, wo es nicht mehr nötig ist, wo z. B. das Tier zum Schmarotzer eines anderen Organismus wird,[13] oder bei den Pflanzen, die generell als Parasiten der Erde gelten können.[14]

Wie jedes Lebewesen hat der Mensch Bedürfnisse (39, 80, 200) und sucht das Nützliche, indem er handelt. »[Das] fundamentale Gesetz des Lebens [ist] […] ein Gesetz des Handelns.« (191). Leben ist Handeln (246). »[D]ie Ausrichtung unseres Bewußtseins auf die Handlung [scheint] das fundamentale Gesetz unseres psychologischen Lebens zu sein« (224). So ist der Körper »ein Handlungszentrum« (280). Er richtet sich nach den Bedürfnissen, nach »d[en] Erfordernisse[n] der Handlung« (186). Der Körper ist nie ein unbeteiligter Zuschauer, sondern der Treffpunkt der Regungen und Handlungen und der Umschlagplatz, an dem sie einander bestimmen (216 f.).

Diese Wechselwirkung geschieht vor allem im Gehirn, dem »Vermittler zwischen den Empfindungen und den Bewegungen« (221).

[12] *ES*, S. 8.

[13] Vgl. *Schöpferische Evolution*, Hamburg: Meiner 2013 [im folgenden *SE*], S. 132 f.

[14] *ES*, S. 8, 10. Die Formel stammt von Johann Eduard Erdmann, *Vorlesungen über akademisches Leben und Studium*, Leipzig: Geibel 1858, S. 295.

4. Das Gehirn

Mit dem Gehirn haben sich die Philosophen und Naturforscher seit geraumer Zeit befaßt. Seit Galen hatte es das Herz in der Rolle des Orts der geistigen Vermögen des Menschen endgültig verdrängt.[15] Im Mittelalter gingen die Denker, ganz in Galens Fußstapfen, davon aus, daß das Gehirn aus mehreren hintereinander liegenden Kammern besteht, die den verschiedenen, einander ablösenden Gedankenvermögen entsprechen. Damit ähnelte das Leben des Geistes dem digestiven Verarbeitungsprozeß der Nährstoffe: Die Sinnesdaten wurden von der Einbildungskraft manipuliert und vom Verstand analysiert, um endlich im Gedächtnis aufbewahrt zu werden.[16] Descartes versuchte, die Wirkung des Geistes auf den Körper durch die Bewegungen der Zirbeldrüse zu erklären.[17] Mit Franz Joseph Gall (gest. 1828) wollte die Phrenologie eine Karte des Schädels zeichnen, auf der gewisse Punkte die Anwesenheit bestimmter Charakterzüge oder Begabungen verraten sollten.

Einen wesentlichen Schritt in Richtung wissenschaftlicher Strenge stellte die Entdeckung des französischen Arztes Paul Broca dar. 1861 stellte er fest, daß die Schädigung einer Zone der Großhirnrinde, des nach ihm benannten Broca-Areals, den Verlust der Sprachfähigkeit mit sich bringt. Weitere Entdeckungen, wie diejenigen von Paul Wernicke, schlossen sich in rascher Folge an. Heutzutage hat uns die Gehirnforschung, dank den Techniken der *imagery*, einen reichen Ertrag von Forschungsdaten geliefert. Das sog. *mind-body-problem* bleibt aber nach wie vor ungelöst, da diese Resultate verschieden interpretiert werden können.

[15] Vgl. z. B. Galen, *On the Doctrines of Hippocrates and Plato*, VII, 8, 3–7, hg. v. Phillip de Lacy, Berlin: Akademie-Verlag 1984, Bd. 2, S. 476.

[16] Vgl. z. B. Avicennas *De Anima* […], 5, hg. v. F. Rahman, Oxford University Press 1959, S. 44, Z. 3–45, Z. 16.

[17] Descartes, L'Homme [1633], in: *Œuvres*, hg. v. Paul Adam u. Jules Tannery, Paris: Vrin 1986, Bd. XI, S. 129 und passim.

Bergson bevorzugt hier eine dualistische Lehre. Zwar bezweifelt er das Dasein einer gewissen Solidarität zwischen der Denktätigkeit und dem Gehirn keineswegs, denn er behauptet ja, daß diese vom Gehirn abhänge. Was aber bedeutet hier »abhängen«? Bergson gebraucht in diesem Zusammenhang gern das Bild eines Nagels, an dem ein Kleid hängt. Zwischen beiden besteht kein Verhältnis der Gleichheit, geschweige denn des Parallelismus.[18]

Bei Bergson läuft das rückhaltlose Ernstnehmen des Körpers parallel zu einer nüchternen Entmythisierung des Gehirns: Es ist ein Teil des Körpers, durch und durch physiologischer Natur und enthält als solches nur Materielles, d. h. Bewegungen, genauer noch elektrische Impulse. Es enthält keine Vorstellungen, es ist keineswegs der *topos eidōn*. Um Gilbert Ryles Scherz vom *ghost in the machine* in einem veränderten Sinn wiederaufzunehmen, treibt kein Gespenst in der Maschine sein Unwesen.

5. Die Wahrnehmung

Da die geistige Tätigkeit ihren Anfang mit der Wahrnehmung nimmt, beginnt auch Bergson seine Untersuchungen mit ihr, wobei er dieselbe »biologische« Richtlinie geltend macht: Die Sinne dienen eher dem Leben als der Erkenntnis.[19] Dabei knüpft er an eine Bemerkung an, die Malebranche in die französische philosophische Tradition eingebracht hat: Die »Sinneserkenntnisse […] müssen allein dem Erhalt unseres Lebens dienen«. So schreibt er, in einem Satz, den Bergson sich hätte aneignen können: Unsere Augen »sind uns nur gegeben, um alle Bewegungen unseres Körpers im Verhältnis zu den uns umgebenden Körpern zu

[18] Bergson, *ES*, S. 36 und *MG*, Vorwort, S. 6.
[19] Le bon sens, Rede vom 30. 7. 1895, in: *Mélanges*, S. 361.

erhellen«.[20] Bergson betont die »gänzlich nützlichkeitsbezogenen Ursprünge unserer Wahrnehmung der Dinge« (200).

Gewöhnlich pflegen die Philosophen die Wahrnehmung als ein reines, interesseloses Zuschauen *(theōria)* zu behandeln: »[M]an [hält] die Wahrnehmung für eine Art kontemplative Betrachtung, […] man [schreibt] ihr immerfort einen rein spekulativen Zweck zu[…], […] man möchte, daß sie auf was weiß ich für eine interesselose Erkenntnis abzielt«.[21] Nun ist die gelebte Wahrnehmung wesentlich interessiert,[22] da im Leben und für das Leben bestimmt. Nur das wird wahrgenommen, was »für unsere Bedürfnisse von Interesse […] sein« kann (260). Der schon zitierte Satz von Malebranche fährt fort, indem er auf die Bergsonsche Auffassung vorausweist: »Wenn der oder der Körper zu weit von uns entfernt wäre, um uns schaden zu können, oder, wenn er nah wäre, zu klein dazu, dann würden wir ihn zuverlässig aus dem Blick verlieren«.[23]

Indem er die Wahrnehmung ins Getriebe des Lebens zurücksetzt, verhindert Bergson, daß man die objektive Realität der Außenwelt und die subjektive innere Empfindung mit der Axt trennt, was die Philosophen gewöhnlich tun. Deswegen können sie unmöglich erklären, wie die Außenwelt die Empfindung erregen kann, oder umgekehrt, wie diese jene fassen kann. In jeder

[20] Nicolas Malebranche, Recherche de la vérité [1674], I, VI, 3, in: *Œuvres*, hg. v. Geneviève Rodis-Lewis, Paris: Gallimard, Bd. 1, S. 65; ferner: Entretiens sur la métaphysique et sur la religion [1688], V, VIII, ebd., Bd. 2, S. 751.

[21] *MG*, S. 76, vgl. auch 27, 175 f., 181, 206 f., 279 f.

[22] *MG*, S. 37 – 39, 42 f., 55 f., 59, 63, 93 f., 183, 262. In meiner Einleitung zur neuen Übersetzung der *Schöpferischen Evolution* (Hamburg: Meiner 2013, S. IX f.) habe ich darauf hingewiesen, wie sehr die deutsche Philosophie in ihrer Hauptströmung die Auseinandersetzung mit Bergson vermieden hat. Als weiterer Beleg kann hier die Tatsache gelten, daß Jürgen Habermas in seiner Habilitationsschrift *Erkenntnis und Interesse* (1968) kein Wort über Bergson verliert.

[23] Vgl. oben, Anm. 20.

Wahrnehmungstheorie muß dann zwischen der von außen her unternommenen Beschreibung des wahrnehmenden Apparats und der Erfahrung des Erlebten eine Kluft gähnen, die man nur durch einen Sprung überbrücken kann. So schon bei Platon. Sein *Timaios* berichtet ausführlich über die Art und Weise, wie das sanfte Feuer in der Welt seinem Widerpart (»Bruder«) in den Augen begegnet und mit ihm in ein Ganzes zusammengerinnt, dann durch den ganzen Leib dringt usw. Dann schließt er das Ganze urplötzlich mit dem Satz ab: »Und das verursacht den Eindruck *(aisthēsis)*, den wir ›sehen‹ nennen.«[24]

Bergson vermeidet die Schwierigkeit durch einen kühnen Schachzug: Er verwischt die Trennlinie zwischen Materie und Wahrnehmung. Zwischen beiden ist nur ein Gradunterschied vorhanden. »Wir versetzen uns […] von vornherein […] in diese[s] materiell[e] Universum« (71). »Unsere Wahrnehmung im Reinzustand würde […] wahrhaft Teil der Dinge sein.« (72). Das Wahrgenommene unterscheidet sich vom Realen nicht wie das Abbild vom Urbild, sondern wie der Teil vom Ganzen.

Wir bilden uns mehr oder weniger spontan ein, vielleicht naiv die rein physiologische Tatsache der Anwesenheit von Löchern im Schädel ins Psychologische transponierend, daß die Sinnesorgane gleichsam Fenster darstellen, durch die Eindrücke in uns eintreten. Ganz im Gegenteil sind sie nach Bergson eher Hindernisse, wie Filter, die nur das zu uns durchlassen, worauf wir einen Einfluß ausüben können. Besser noch, sie sind Spiegel: »Gleich einem Spiegel werfen« die wahrgenommenen Gegenstände »meinem Körper seinen möglichen Einfluß zurück«.[25]

Folglich ist die Wahrnehmung wesentlich Unterscheidung: »das Unterscheiden im etymologischen Wortsinn«, oder Auslese *(sélection)*, als schlösse sich Bergson in seiner Weise der Auffassung des Aristoteles an, für den die Wahrnehmung dem unter-

[24] Platon, *Timaios*, 45d 2–3.
[25] *MG*, S. 19; vgl. auch *SE*, S. 22.

scheidenden Vermögen *(kritikon)* angehört.[26] Die Wahrnehmung behält nur »die äußere Schale, die oberste Haut« eines materiellen Gegenstandes, wobei Bergson wohl auf die Lehre von der Wahrnehmung durch Häutchen *(simulacra)* anspielt, die er im von ihm 1883 zum Schulgebrauch herausgegebenen Lehrgedicht Lukrez' vorfand.[27] Das Behaltene, mithin das Wahrgenommene, ist das, worauf wir einwirken können.

6. Das Gedächtnis

Wie es in einem so betitelten Werk zu erwarten war, übt das Gedächtnis eine Schlüsselfunktion aus: »Die Theorie des Gedächtnisses [bildet] […] das Zentrum unserer Arbeit« (288). Das Gedächtnis stellt nämlich den einzigen Fall dar, in dem man einem geistigen Vermögen einen Ort im Gehirn hat plausibel zuweisen wollen. Das, was am Beispiel des Gedächtnisses festgestellt wurde, wird man später auf den Rest der geistigen Tätigkeiten durch einen Schluß *a fortiori* erweitern dürfen.

Daher »muß das Gedächtnis […] ein von der Materie absolut unabhängiges Vermögen sein« (82). Die Materie – etwa die Gehirnzellen – ist keinesfalls der Ort, wo die Erinnerungen wie in Waben untergebracht werden. Vielmehr ist sie für das Vergessen verantwortlich. Damit knüpft die Bergsonsche Auffassung des Gedächtnisses an eine philosophische Tradition in Frankreich an, nämlich die des einzigen Philosophen, der im gesamten Werk zustimmend zitiert wird und übrigens damals noch lebte: Felix Ravaisson (gest. 1900) (221).

Das Gehirn dient nicht dazu, die Erinnerungen aufzuspeichern, sondern sie je nach dem jeweiligen möglichen Gebrauch

[26] *MG*, S. 39, vgl. auch 48, 52, 80, 288. Auslese/Selektion: *MG,* S. 281, 304. Aristoteles, *De anima*, II, 11, 424a 6; III, 9, 432a16.

[27] *MG*, S. 37. Lukrez, IV, 216–238. Vgl. *Mélanges*, S. 292.

abzurufen. Dem Gedächtnis eignet eine durch und durch praktische Funktion: Es soll nämlich der aktuellen Wahrnehmung den Schatz der vergangenen Erfahrung zur Verfügung stellen, um die künftige Handlung zu beleuchten, indem es ihr die verschiedenen Möglichkeiten vorstellt.

Bergson zeigt, daß das Problem eines Ortes, an dem die Erinnerungen sich befinden sollen, ein falsch gestelltes ist. Deswegen ist dessen Lösung eher eine Auflösung. Das Vergangene ruht in sich selbst, genauso wie die sinnlich wahrnehmbare Welt. Wir haben keinen Grund, anzunehmen, daß das einmal Erlebte jetzt nicht mehr existiert, genauso wie es keinem einfallen würde, sich einzubilden, daß der Teil der Welt, den wir nicht sehen, zu existieren aufhört (181). Nun wird das zeitlich Vergangene abgeblendet, weil es zu nichts mehr dient, wohingegen das räumlich Ferne als Gegenstand eines virtuellen Bewußtseins fortbesteht, weil es der Gegenstand einer virtuellen Handlung bleibt.

Einem anderen Bild zufolge, das Bergson sich möglicherweise bei Augustin[28] geborgt hat, fragen wir uns nicht, wo die erste Silbe eines Worts, das wir soeben ausgesprochen haben, sich befindet, da wir sie eben im Gedächtnis behalten, zusammen mit dem Satz, dem das Wort angehört und dessen Zusammenhang ihm seinen vollen Sinn verleiht. Nun ist es, als bildete unser ganzes Leben einen solchen sehr langen, einzigen, zwar interpunktierten, aber nicht unterbrochenen Satz.[29]

Dem Gedächtnis eignet die Fähigkeit, das Vergangene abzublenden *(obscurcir, masquer).*[30] So ist es, bei Bergson ein wenig wie bei Nietzsche, nicht nur ein Organ der Erinnerung, sondern ebensosehr des Vergessens, beidemal zugunsten des Lebens.[31] Bei den glücklicherweise äußerst seltenen Menschen, die wort-

[28] Augustinus, *Confessiones*, X, xxvii, 35.

[29] Bergson, *ES*, S. 55–57.

[30] Ebd., S. 57.

[31] Nietzsche, *Unzeitgemäße Betrachtungen*, II: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, 1, KSA, Bd. 1, S. 248–250.

wörtlich nichts vergessen können, liegt eine pathologische Störung vor, wie im Fall Solomon Weniaminowitsch Schereschewski (1886–1958), über den der sowjetische Psychologe Alexander R. Luria berichtet hat[32] und dessen außerordentliche Begabung sich eher als ein Verhängnis auswirkte.

7. Raum, Zeit, Bewegung

Nach einer uralten Klassifizierung entsprechen die verschiedenen Geistesvermögen je einer Dimension der Zeitlichkeit: die Wahrnehmung der Gegenwart, das Gedächtnis der Vergangenheit, die Erwartung *(elpis)* der Zukunft.[33] Daher läßt sich eine Theorie des Gedächtnisses kaum von einer Theorie der Zeit trennen. So entwirft Bergson eine Theorie der Zeit und des Raums, die einen Mittelweg einschlägt zwischen Empirismus und einem Idealismus Kantischer Prägung. Man kann sie verstehen als eine Wiederholung der transzendentalen Ästhetik Kants in einer veränderten Perspektive, derjenigen der Handlung: Raum und Zeit sind »die Schemata unseres auf die Materie einwirkenden *Handelns*.«[34]

Obwohl Bergson seine eigene Auffassung von derjenigen Kants immer wieder abzuheben pflegt, wobei er des öfteren Kant unzureichend versteht, versucht er ab und zu, eine Art Ehrenrettung Kants durchzuführen, indem er hinter dem wirklichen Kant, so wie er ihn versteht, einen möglichen Kant entdeckt, der nur versäumt hat, seinen ursprünglichen Ansichten bis zum Ende zu fol-

[32] Aleksandr Luria, Маленькая книжка о большой памяти (ум мнемониста), abrufbar unter: http://www.mnemotexnika.narod.ru/izv_mn_05.htm. Deutsche Übersetzung: Kleines Porträt eines großen Gedächtnisses, in: *Der Mann, dessen Welt in Scherben ging. Zwei neurologische Geschichten*, dt. von Barbara Heitkam, Hamburg: Rowohlt 2000, S. 147–249.

[33] Aristoteles, *De memoria et reminiscentia*, 1, 449b 27–28.

[34] *MG*, S. 262, 256; *SE*, S. 233, 181.

gen. In *Materie und Gedächtnis* wird diese Methode nur skizziert, in der späteren *Schöpferischen Evolution* wird sie systematischer verfolgt.[35]

In dieser Theorie läuft der rote Faden im Werks Bergsons, die Intuition der Dauer und der Zusammenhang zwischen Zeit und Freiheit, immer noch unterirdisch. Das Urphänomen sei die Kontinuität des Werdens: »diese Kontinuität des Werdens, die die Wirklichkeit selbst ist« (178), »die lebendige Wirklichkeit« (172). Die gewöhnliche Auffassung zerlegt diese Kontinuität in eine Vielheit (172, 189 f.), weil diese Zerlegung dem praktischen Leben dient: »zugunsten der größeren Bequemlichkeit des praktischen Lebens« (207). Gegen diese Zerteilung des kontinuierlichen Lebensflusses ist nichts einzuwenden, solange sie auf der Ebene des praktischen Lebens bleibt, dem sie sehr effizient dient. Wenn sie aber vorgibt, das Wirkliche adäquat zu treffen, führt sie zu Mißverständnissen, die alle aus dem hervorquellen, »was man die Vorurteile der Handlung nennen könnte« (272).

Im Unterschied zum abstrakten, geometrischen Raum ist die konkrete Ausgedehntheit *(étendue)* ebenso unteilbar (272) wie die konkrete Dauer *(durée)* gegenüber der abstrakten Zeit. In einem berühmten, aber dunklen Brief verteidigte schon Spinoza Thesen, die einen deutlichen Anklang an Bergson aufweisen, insbesondere die Unterscheidung zwischen Zeit und Dauer.[36] Bergson erklärt aber darüber hinaus, warum wir einen Raum brauchen: weil wir das kontinuierliche Gewebe der Wirklichkeit in festumrissene Gegenstände zerteilen, um überhaupt handeln zu können, wobei wir eine ins Unendliche teilbare Größe voraussetzen müssen.

Dieses neue Durchdenken des Raums und der Zeit führt zu einer neuen Auffassung der Bewegung. Nach Bergson sei ihr We-

[35] *MG*, S. 268 Anm. 2, *SE*, S. 402–408.

[36] Spinoza, Brief an Ludwig Meyer (XII), 20.4.1663, in: *Opera*, hg. v. Vloten & Land, Den Haag: Nijhoff 1914, Bd. 3, S. 40–41.

sen der »Zusammenhan[g] der Gegenwart und der Vergangenheit« (270). Nun bilden wir uns ein, sie bestünde aus unbeweglichen Zuständen, so daß man nur durch einen Sprung von einem zum anderen fortschreiten könnte. Diese Täuschung rührt daher, daß wir die Bewegung mit dem durchschrittenen Raum verwechseln. Da der Raum zweifelsohne teilbar ist, stellen wir uns vor, eine Bewegung wäre ebenso teilbar wie die Strecke, die sie jeweils zurücklegt. Es fällt uns schwer, die Bewegtheit *(mobilité)* als solche zu denken, da wir spontan der Ruhe einen Vorrang gegenüber der Bewegtheit gewähren: Die Einbildungskraft kann nicht umhin, »die Ruhe für der Bewegtheit vorausliegend zu halten« (269), weil wir es in der Praxis bevorzugen, stillstehende Gegenstände zu manipulieren. Erst zehn Jahre später in der *Schöpferischen Evolution* wird die Kritik bis zum Ende fortgeführt.[37] Hier begnügt sich Bergson mit einer erneuten Kritik der Paradoxien Zenons von Elea, die er schon im Erstlingswerk angegriffen hatte und die er immer wieder kritisiert.[38]

Das zieht eine bestimmte Ontologie nach sich, die Bergson nur in Umrissen darstellt. Das Gegenwärtige ist nicht das, was ist, sondern »*das* […], *was entsteht*« (190). Die Gegenwart ist der Zustand unseres Körpers (294), der ständig handelt. So ruht die Ontologie auf einer Theorie der Handlung, der Praxis. Man denkt an die eigenwillige, aber anregende Interpretation der Philosophie des jungen Marx durch Michel Henry.[39]

[37] *MG*, S. 269; *SE*, S. 356–358.

[38] *MG*, S. 237 – 239.; *DI*, S. 84–86 ; *SE*, S. 349–354; vgl. noch La perception du changement, in: *PM*, S. 156, 160. [dt. Übers. von *PM*, S. 156 in: *Philosophie der Dauer*, Hamburg: Meiner 2013, S. 155 f.]

[39] Michel Henry, *Marx. I: Une philosophie de la réalité*, Paris: Gallimard 1976.

8. Geist und Materie

Nach Bergson steht zwar im Mittelpunkt der Untersuchungen die Vereinigung des Körpers und der Seele (5, 272). Über der engen psychologischen bzw. anthropologischen Frage waltet jedoch eine höhere und breitere Ebene, die metaphysischer Natur ist. Geist und Materie werden neu bestimmt.

Das Geistige bekommt diskret eine neue Definition als *das Virtuelle*. Die Virtualität ist der Seinsmodus des Geistigen, »jen[e] Existenz, die den Dingen des Geistes eigen ist« (296). Der Geist, der sich im Virtuellen bewegt, um es fallweise verwirklichen zu können, ist wesentlich Freiheit (304 f.), nicht Erkenntnis. Dabei führt Bergson die Tendenz der neuzeitlichen Philosophie zu Ende, das Wesen des Geistigen nicht so sehr in der als theoretischem Intellekt verstandenen Vernunft, sondern vielmehr in der (übrigens auch als *logos* und »Vernunft« gelten könnenden) Freiheit zu suchen, wie dies etwa bei Rousseaus revolutionärer Bestimmung des Wesens des menschlichen *animal rationale* als dem *freien* Lebewesen und erst recht beim Kantischen Primat der praktischen Vernunft der Fall ist.[40]

Die Materie darf man nicht vereinfachend als den Widersacher des Geistes auffassen, sondern eher als dessen stillgelegte Form. »Die ausgedehnte Materie in ihrem Gesamtzusammenhang betrachtet, ist wie ein Bewußtsein, in dem sich alles ins Gleichgewicht bringt, kompensiert und neutralisiert«, »ein Bewußtsein, bei dem all seine möglichen Teile durch den Wirkungen immer gleichwertige Reaktionen einander gegenseitig ins Gleichgewicht bringen und sich so wechselseitig davon abhalten hervorzustechen«.[41] So erscheint die Natur als ein neutralisiertes,

[40] Rousseau, Sur l'origine de l'inégalité, 1; in: *Œuvres Complètes*, hg. v. Bernard Gagnebin et al., Paris: Gallimard 1959, Bd. 3, S. 141; Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, hg. v. Karl Vorländer, Hamburg: Meiner 1929, S. 138–140 [Primat der reinen praktischen Vernunft].

[41] *MG*, S. 271, 288, vgl. auch 303 f.

mithin latentes Bewußtsein. Man denkt an die Naturphilosophie der Jenaer Frühromantik oder des deutschen Idealismus, etwa an Novalis oder an Schellings Idee der Natur als einer »erstarrten Intelligenz«[42].

Diese Auffassung der Natur zieht einen Kehrsatz nach sich, der in Bergsons Werk erst später zum Vorschein kommt: Wenn die Natur geronnener Geist ist, dann ist auch die Selbsterkenntnis des Geistes, wo er im Menschen seinen Gipfel erreicht, ein Schlüssel zur Erkenntnis der natürlichen Begebenheiten. So bildet den Ausgangspunkt der späteren *Schöpferischen Evolution* eine Besinnung über unsere innere Erfahrung.[43] Dabei erweist sich Bergson als ein Erbe der introspektiven Methode eines Maine de Biran, den er als die Quelle des französischen Spiritualismus anerkannte.[44]

Das lähmende Prinzip, das das Seiende zu einer geistlosen Materie gerinnen läßt, ist die Abwesenheit der Zeit. Die geistige Tätigkeit ist nämlich Erinnerung und Antizipation, Behalten und Vorgreifen. So kann Bergson die Materie als »einen im Augenblick gefangenen Geist oder einen Geist, dem das Gedächtnis fehlt« *(mens momentanea seu carens recordatione)* bezeichnen, nach einem Ausdruck des jungen Leibniz, auf den Bergson sich übrigens ausdrücklich bezieht.[45] Der Geist ist in der Zeit zu suchen, nicht im Raum. So kann Bergson sein Unterfangen zusammenfassen: Es heißt die Optik des Raumes durch diejenige der Zeit ersetzen: »*Die auf Subjekt und Objekt, auf deren Unterscheidung und Vereinigung bezogenen Fragen müssen eher in Abhängigkeit von der Zeit als in Abhängigkeit vom Raum gestellt werden*« (79).

[42] Vgl. z. B. F. W. J. Schelling, Allgemeine Deduktion des dynamischen Prozesses oder der Categorien der Physik [1800], § 63; *Sämtliche Werke*, Bd. 4, S. 77.

[43] *SE*, S. 11–17.

[44] Besprechung von Paul Janet, Principes de métaphysique et de psychologie [1897], in: *Mélanges*, S. 408.

[45] Leibniz, Theoria motus abstracti [um 1670]; *Die Philosophischen Schriften*, hg. v. C. J. Gerhardt, Bd. IV, S. 230; zitiert in Bergson, *ES*, S. 5.

9. Bergsons Werkzeugkasten

Die Methode, die Bergson hier wie in den übrigen Werken anwendet, hat nichts Eigenwilliges an sich. Vielmehr besteht sie aus ganz klassischen Werkzeugen der Philosophie. In erster Linie die Analyse, das Zerlegen des scheinbar Einfachen: so z. B. der Wahrnehmung, so wie wir sie im alltäglichen Leben erfahren. Sie stellt kein elementares Baumaterial des Seelenlebens dar. Vielmehr besteht sie aus einer Mischung von reinem Wahrnehmen und reiner Erinnerung (74 f.).

Bestimmte Denkoperationen setzt Bergson allerdings besonders gern ein. Zwei seien hier genannt:

Erstens die Unterscheidung zwischen dem Gradunterschied und dem Wesensunterschied (22, 28, 39, 58, 61, 80, 178). Das, was gewöhnlich als eine schwächere oder stärkere Fassung eines Anderen gilt, erweist sich als von ihm durch einen Abgrund getrennt. So ist die Erinnerung keineswegs eine geschwächte Wahrnehmung, sondern ein Phänomen ganz anderer Art (74). Umgekehrt sind die Wahrnehmung und die wahrgenommenen Gegenstände nur graduell voneinander unterschieden.

Zweitens die Umkehrung des Mehr-Weniger-Verhältnisses. Das, was als ein Mehr gilt, wird als ein Weniger entpuppt und umgekehrt. So ist z. B. die Vorstellung nicht mehr als das Seiende, sondern weniger. Sie ist nicht die Wiederholung oder Widerspiegelung *(re-praesentatio)* eines schon Gegebenen, sondern dessen Vereinfachung (36). Dieser Kunstgriff erreicht seinen Gipfel in der berühmten Kritik der Idee des Nichts in der *Schöpferischen Evolution*.

Noch ein besonders beliebtes Vorgehen Bergsons sei genannt, das generell zu beobachten ist: Er begnügt sich so gut wie nie damit, Irrtümer zu entlarven. Er versucht, sie zu erklären, und gibt die Gründe an, die sie so gut wie unvermeidlich werden lassen. Dabei wird der Kantische »transzendentale Schein« in eine Art »praktischen Schein« transponiert.

HENRI BERGSON

MATERIE UND GEDÄCHTNIS

VORWORT ZUR SIEBTEN AUFLAGE (1911)

Dieses Buch behauptet die Realität des Geistes und die Realität der Materie und versucht die Beziehung zwischen beiden anhand eines präzisen Beispiels zu bestimmen: dem des Gedächtnisses. Es ist also ganz klar dualistisch. Auf der anderen Seite jedoch nimmt es Körper und Geist auf eine Weise in den Blick, durch die es die theoretischen Schwierigkeiten deutlich zu mindern, wenn nicht gar aufzuheben hofft, die der Dualismus schon von jeher aufgeworfen hat und die dazu führen, daß er – obgleich durch das unmittelbare Bewußtsein nahegelegt und vom gemeinen Menschenverstand angenommen – bei den Philosophen sehr gering geachtet wird.

Diese Schwierigkeiten liegen zum größten Teil an der mal realistischen, mal idealistischen Konzeption, die man sich von der Materie bildet. Das Ziel unseres ersten Kapitels ist, zu zeigen, daß Idealismus und Realismus zwei gleichermaßen überspitzte Thesen sind, daß es falsch ist, die Materie auf die Vorstellung zu reduzieren, die wir von ihr haben, und ebenso falsch, aus ihr ein Ding zu machen, welches in uns Vorstellungen hervorbrächte, jedoch von anderer Natur wäre als diese. Die Materie ist für uns ein Gesamtzusammenhang von »Bildern«. Und unter »Bild« verstehen wir eine gewisse Existenz, die mehr ist als das, was der Idealist eine Vorstellung nennt, aber weniger als das, was der Realist ein Ding nennt – eine Existenz, die auf halbem Wege zwischen dem »Ding« und der »Vorstellung« angesiedelt ist. Diese Konzeption der Materie ist ganz einfach die des gemeinen Menschenverstandes. Man würde einen Menschen, dem philosophische Spekulationen fremd sind, in großes Erstaunen versetzen, wenn man ihm sagte, | daß der Gegenstand, den er vor sich hat, den er sieht und den er berührt, nur in seinem Geist und für seinen Geist existiert

oder sogar noch allgemeiner, wie Berkeley es wollte, nur für einen Geist existiert. Unser Gesprächspartner würde immer vertreten, daß der Gegenstand unabhängig von dem Bewußtsein existiert, das ihn wahrnimmt. Doch andererseits würden wir diesen Gesprächspartner in ebenso großes Erstaunen versetzen, wenn wir ihm sagten, daß der Gegenstand gänzlich verschieden von dem ist, was man an ihm wahrnimmt, daß er weder die Farbe hat, die das Auge ihm verleiht, noch den Widerstand birgt, den die Hand an ihm erfährt. Diese Farbe und dieser Widerstand liegen für ihn im Gegenstand: Es sind nicht Zustände unseres Geistes, es sind die konstitutiven Elemente einer von der unseren unabhängigen Existenz. Für den gemeinen Menschenverstand existiert also der Gegenstand an sich selbst und ist außerdem an sich selbst pittoresk, so, wie wir ihn wahrnehmen: Er ist ein Bild, aber ein Bild, das an sich existiert.

Dies ist genau der Sinn, in dem wir das Wort »Bild« in unserem ersten Kapitel verwenden. Wir stellen uns auf den Standpunkt eines Geistes, der von den Diskussionen der Philosophen nichts weiß. Dieser Geist würde natürlich glauben, daß die Materie so existiert, wie er sie wahrnimmt; und da er sie als Bild wahrnimmt, würde er aus ihr an sich selbst ein Bild machen. Mit einem Wort, wir betrachten die Materie vor jener Aufspaltung ihrer Existenz und ihrer Erscheinung, die der Idealismus und der Materialismus vorgenommen haben. Zweifellos ist es schwierig geworden, diese Aufspaltung zu vermeiden, seit die Philosophen sie einmal vollzogen haben. Wir bitten den Leser dennoch, sie zu vergessen. Wenn sich im Laufe dieses ersten Kapitels Einwände gegen diese oder jene unserer Thesen in seinem Geiste erheben, so untersuche er, ob diese Einwände nicht immer daraus geboren werden, daß er sich an den einen oder den anderen jener beiden Standpunkte zurückversetzt, über die wir ihn sich zu erheben bitten.

Ein großer Fortschritt in der Philosophie wurde an dem Tag erreicht, als Berkeley | gegen die »mechanical philosophers« auf-

wies, daß die sekundären Qualitäten der Materie mindestens ebensoviel Wirklichkeit besitzen wie die primären. Sein Unrecht bestand darin, zu glauben, daß man dafür die Materie ins Innere des Geistes verlegen und aus ihr eine reine Idee machen müsse. Zweifellos hat Descartes, als er sie mit der geometrischen Ausgedehntheit verschmelzen ließ, die Materie zu weit von uns weggesetzt. Doch hätte man, um sie näher an uns heranzurücken, keineswegs so weit gehen müssen, sie mit unserem Geist selbst in eins fallen zu lassen. Weil er aber so weit ging, sah sich Berkeley unfähig, den Erfolg der Physik zu erklären, und dazu gezwungen, während Descartes aus den mathematischen Beziehungen zwischen den Phänomenen deren Wesen selbst gemacht hatte, die mathematische Ordnung des Universums für ein reines Akzidens zu halten. Somit wurde die Kantische Kritik notwendig, um diese mathematische Ordnung zu begründen und unserer Physik wieder ein solides Fundament zu verschaffen – was ihr im übrigen nur dadurch gelingt, daß sie die Reichweite unserer Sinne und unseres Verstandes begrenzt. Die Kantische Kritik wäre, zumindest in diesem Punkt, nicht notwendig gewesen, der menschliche Geist wäre, zumindest in dieser Richtung, nicht dazu gebracht worden, seine eigene Reichweite zu begrenzen, und die Metaphysik wäre nicht der Physik geopfert worden, wenn man sich dazu entschlossen hätte, die Materie auf halbem Wege zwischen dem Punkt, zu dem Descartes sie wegschob, und demjenigen, zu dem Berkeley sie hinzog, zu belassen, das heißt letztlich dort, wo der gemeine Menschenverstand sie sieht. Und ebendort versuchen wir selbst sie zu sehen. Unser erstes Kapitel definiert diese Art und Weise, die Materie zu sehen; unser viertes Kapitel zieht die Konsequenzen daraus.

Doch wie wir es zu Beginn ankündigten, behandeln wir die Frage der Materie nur, insoweit sie das Problem betrifft, das im zweiten und dritten Kapitel dieses Buches zur Sprache kommt, ebenjenes, das den Gegenstand der vorliegenden Untersuchung ausmacht: das Problem der Beziehung zwischen Geist und Körper. |

Diese Beziehung ist, obwohl im Lauf der Philosophiegeschichte ständig von ihr die Rede war, in Wirklichkeit sehr wenig erforscht worden. Wenn man die Theorien beiseite läßt, die sich darauf beschränken, die »Vereinigung von Seele und Körper« als eine irreduzible und unerklärliche Tatsache festzustellen, und diejenigen, die vage vom Körper als einem Werkzeug der Seele sprechen, dann bleibt kaum eine andere Konzeption der psychophysiologischen Beziehung als die »epiphänomenalistische« oder die »parallelistische« Hypothese, welche in der Praxis – will sagen in der Interpretation der einzelnen Tatsachen – eine wie die andere zu denselben Schlüssen führen. Ob man nämlich das Denken als eine schlichte Funktion des Gehirns und den Bewußtseinszustand als ein Epiphänomen des Hirnzustands betrachtet oder ob man die Zustände des Denkens und die Zustände des Gehirns für zwei Übersetzungen eines selben Originals in zwei verschiedene Sprachen hält, in beiden Fällen stellt man als Prinzip auf, daß wir, wenn wir in das Innere eines arbeitenden Gehirns eindringen und dem Wechselspiel der Atome, aus denen die Hirnrinde besteht, beiwohnen könnten und außerdem den Schlüssel der Psychophysiologie besäßen, in allen Einzelheiten wüßten, was sich in dem entsprechenden Bewußtsein abspielt.

Tatsächlich ist es dies, was bei den Philosophen ebenso wie bei den Gelehrten die durchgängigste Anerkennung erfährt. Dennoch hätte man Anlaß, sich zu fragen, ob die Tatsachen, wenn man sie unvoreingenommen untersucht, tatsächlich eine derartige Hypothese nahelegen. Daß zwischen dem Bewußtseinszustand und dem Gehirn ein Zusammenhang besteht, das ist unbestreitbar. Doch besteht auch zwischen dem Kleidungsstück und dem Nagel, an dem es aufgehängt ist, ein Zusammenhang, denn wenn man den Nagel herausreißt, fällt das Kleidungsstück zu Boden. Würde man deshalb sagen, daß die Form des Nagels die Form des Kleidungsstücks abzeichnen oder uns in irgendeiner Weise erlauben würde, diese zu erahnen? So kann man daraus, daß die psychologische Tatsache an einem Hirnzustand hängt, | nicht

auf den »Parallelismus« der beiden Reihen, der psychologischen und der physiologischen, schließen. Wenn die Philosophie vorgibt, diese parallelistische These auf die Daten der Wissenschaft zu stützen, dann begibt sie sich in einen wahren Circulus vitiosus: Denn wenn die Wissenschaft den Zusammenhang, welcher eine Tatsache ist, im Sinne eines Parallelismus interpretiert, der eine Hypothese ist (und eine ziemlich wenig verständliche Hypothese[1]), dann geschieht dies, bewußt oder unbewußt, aus Gründen philosophischer Natur. Es geschieht, weil sie durch eine gewisse Philosophie daran gewöhnt wurde, zu glauben, daß es keine einleuchtendere, den Interessen der positiven Wissenschaft gemäßere Hypothese gäbe.

Sobald man nun aber, um das Problem zu lösen, präzise Angaben von den Tatsachen zu erlangen sucht, ist es das Gebiet des Gedächtnisses, in das man sich versetzt findet. Dies war zu erwarten, da die Erinnerung – wie wir im vorliegenden Werk zu zeigen versuchen – eben gerade den Schnittpunkt zwischen Geist und Materie darstellt. Doch ganz gleich aus welchem Grund: Niemand wird, glaube ich, abstreiten, daß in dem Gesamtzusammenhang von Tatsachen, die in der Lage sind, etwas Licht auf die psychophysiologische Beziehung zu werfen, jene, die das Gedächtnis betreffen, sei es im normalen oder im pathologischen Zustand, einen privilegierten Platz einnehmen. Nicht nur gibt es hier eine extreme Fülle von Belegen (man denke nur an die ungeheure Masse der über die verschiedenen Aphasien gesammelten Beobachtungen!), sondern es ist der Anatomie, der Physiologie und der Psychologie auch nirgends so gut gelungen, sich gegenseitig zu stützen, wie hier. Demjenigen, der ohne vorgefaßte Meinung auf dem Boden der Tatsachen an das antike Problem des Verhältnisses von Seele und Körper herangeht, scheint sich dieses Problem sehr bald um die Frage des Gedächtnisses, | und sogar

[1] Diesen letzten Punkt haben wir in einem Artikel mit dem Titel: Le paralogisme psychophysiologique (*Revue de métaphysique et de morale*, November 1904) eingehender behandelt.

spezieller noch des Wortgedächtnisses, zusammenzuziehen: Von dort aus muß zweifelsfrei das Licht ausgehen, das in der Lage ist, die dunkleren Seiten des Problems zu erhellen.

Wir werden sehen, wie wir es zu lösen versuchen. Generell scheint uns der psychologische Zustand in der Mehrzahl der Fälle sehr weit über den Hirnzustand hinauszureichen. Will sagen, daß der Hirnzustand nur einen kleinen Teil von ihm abzeichnet, jenen, der in der Lage ist, sich in lokomotorische Bewegungen zu übersetzen. Man nehme ein komplexes Denken, das sich in einer Reihe abstrakter Überlegungen entfaltet. Dieses Denken ist von der Vorstellung von Bildern begleitet, zumindest von im Entstehen begriffenen. Und diese Bilder selbst werden nicht im Bewußtsein vorgestellt, ohne daß sich im Zustand einer Skizze oder Tendenz die Bewegungen abzeichnen, durch welche diese Bilder sich selbst im Raum *vollziehen**[1] *würden* – will sagen, dem Körper diese oder jene Haltungen aufprägen und all das, was sie implizit an räumlicher Bewegung bergen, freisetzen. Und eben darin liegt nun unserer Meinung nach das, was der Hirnzustand stets von diesem sich entfaltenden komplexen Denken anzeigt. Wer ins Innere eines Gehirns eindringen und sich dessen gewahr werden könnte, was dort geschieht, wüßte wahrscheinlich über diese skizzierten oder vorbereiteten Bewegungen Bescheid; nichts aber beweist, daß er noch über etwas anderes Bescheid wüßte. Wäre er auch mit einer übermenschlichen Intelligenz begabt und besäße er auch den Schlüssel der Psychophysiologie, er wäre über dasjenige, was sich in dem entsprechenden Bewußtsein abspielt, doch nur gerade soweit aufgeklärt, wie wir es über ein Theaterstück durch das Kommen und Gehen der Schauspieler auf der Bühne wären.

[1] Mit ›vollziehen*‹ wird hier und in der Folge (immer durch den Asterisk gekennzeichnet) das französische *jouer* wiedergegeben, wenn es im Sinne der in diesem und dem folgenden Absatz eingeführten Theaterstück-Metapher verwendet wird. Zu dieser Entscheidung s. das Nachwort der Übersetzerin, S. 311 ff. [A. d. Ü.]

Das heißt, daß die Beziehung des Mentalen zum Zerebralen ebensowenig eine konstante wie eine einfache Beziehung ist. Je nach der Natur des Stückes, das gespielt wird, sagen die Bewegungen der Schauspieler mehr oder weniger darüber aus: fast alles, wenn es sich um eine | Pantomime handelt; fast nichts, wenn es eine feinsinnige Komödie ist. Ebenso enthält unser Hirnzustand mehr oder weniger von unserem mentalen Zustand, je nachdem, ob wir darauf aus sind, unser psychologisches Leben in einer Handlung nach außen treten zu lassen oder es zu einer reinen Erkenntnis zu verinnerlichen.

Es gibt also letztendlich verschiedene Tonarten mentalen Lebens, und unser psychologisches Leben kann sich auf verschiedenen Höhen abspielen, mal dichter an der Handlung, mal weiter von ihr entfernt, je nach dem Grad unserer *Aufmerksamkeit auf das Leben*. Dies ist eine der Leitideen des vorliegenden Werks, und zwar ebenjene, die unserer Arbeit als Ausgangspunkt gedient hat. Was man gewöhnlich für eine größere Komplexität des psychologischen Zustands hält, erscheint uns von unserem Standpunkt aus wie eine größere Dehnung unserer gesamten Persönlichkeit, welche sich – normalerweise durch die Handlung fest zusammengezogen – je weiter sich der Schraubstock lockert, in dem sie sich komprimieren läßt, um so stärker ausdehnt und sich, stets ungeteilt, über eine um so beachtlichere Fläche erstreckt. Was man gewöhnlich für eine Störung des psychologischen Lebens selbst hält, eine innere Verwirrung, eine Krankheit der Persönlichkeit, erscheint uns von unserem Standpunkt aus wie eine Lockerung oder eine Pervertierung des Zusammenhangs, der dieses psychologische Leben an seine motorische Begleitung bindet, eine krankhafte Veränderung oder eine Abnahme unserer Aufmerksamkeit auf das äußere Leben. Diese These, ebenso wie jene übrigens, die darin besteht, die Lokalisation der Worterinnerungen zu bestreiten und die Aphasien ganz anders als durch diese Lokalisation zu erklären, wurde bei der ersten Veröffentlichung dieses Buches (1896) als paradox erachtet. Heute wird sie